

Taula
núm. 42, 2009-2010

JORNADES DE FILOSOFIA 2009 DE LA ASSOCIACIÓ FILOSÒFICA DE LES ILLES BALEARS

LA OCUPACIÓN DEL FILÓSOFO

Manuel Cruz
Universidad de Barcelona

«La filosofía no es más que nostalgia, la necesidad de sentirse en casa en cualquier sitio. Entonces, ¿a dónde nos dirigimos? Siempre a casa»
Novalis

RESUMEN: el autor presenta un análisis sobre las peculiaridades del hacer filosófico centrándose en una reflexión sobre el lenguaje y la terminología filosóficas con la que se abordan los problemas filosóficos .

PALABRAS CLAVE: filosofía, ocupación filosófica, lenguaje filosófico, problemas filosóficos

ABSTRACT: this article presents an análisis on the peculiarity of philosophical work and it is centred in a reflection on language and philosophical terminology which is used to deal with philosophical problems.

KEY WORDS: Philosophy, Philosophical activity, Philosophical language, Philosophical problems.

La pregunta que da título al presente texto admite, sin duda, diversas respuestas, a su vez de diverso tipo. Como de lo que se trata ahora es de arrancar, esto es, de intentar plantear la cuestión de la manera más ordenada y clara posible, empezaré por proponer una, en la esperanza de que cumpla la función de colocarnos en un raíl discursivo que nos permita avanzar en la dirección de clarificar al máximo el asunto.

Esa primera respuesta a la cuestión planteada en el título (la ocupación del filósofo) me lo proporcionaba hace escasas semanas un primo mío, con el que recuperé contacto tras largos años de incomunicación. En un mensaje de correo electrónico me comentaba que iba sabiendo de mí a través de los artículos que, de tanto en tanto, me leía en prensa. Artículos respecto de los cuales él —ingeniero de telecomunicaciones, por cierto— me hacía el siguiente comentario: «no los entiendo *ni pá atrás*, pero supongo que en eso consiste la filosofía», comentario al que yo me apresuré a apostillar lo siguiente: «en efecto, querido primo, has acertado de pleno. Lo que caracteriza a un artículo de filosofía es que no se entienda —o, en su defecto, que se entienda lo menos posible—, pero que transmita al lector la sensación de que eso que no se está entendiendo es un asunto de una enorme profundidad e importancia».

Bromas aparte, algo había en la percepción de mi pariente que no resultaba del todo equivocado. Porque, ciertamente, uno de los rasgos más característicos de los profesionales de la filosofía es el lenguaje del que se sirven, la terminología que manejan con desenvoltura (repleta de seres, entes, trascendencias, contingencias, ontologías, gnoseologías y *noumenos* de variado tipo): la *jerga*, en definitiva, en la que parecen confortablemente instalados. Retengamos, por tanto, este argumento, pero *reservándolo*, como dicen los *chefs* de cocina, para más adelante. Y empecemos entretanto a proponer nuestra propia respuesta, aquélla con la que nos sentimos identificados en mayor medida.

Vamos allá. A mi entender, lo que caracteriza a quien se dedica a la filosofía es su permanente preocupación por varios órdenes (o niveles) de problemas. En primer lugar, los problemas relacionados con la propia tradición. Son los profesionales del saber filosófico quienes mayoritariamente —por no decir exclusivamente— leen a Aristóteles, Descartes, Kant, Heidegger o Wittgenstein, y asumen como propias y urgentes las dificultades teóricas planteadas por ellos. Este primer rasgo no permitiría establecer una clara diferencia

con quienes se dedican a otras especialidades del conocimiento. También los libros de física nuclear son leídos exclusivamente por los físicos nucleares, los de microbiología por los microbiólogos, los de paleontología por los paleontólogos, los de botánica por los botánicos y así sucesivamente. (Aunque no es el caso que sólo los escritores o los profesores de literatura lean a Balzac, Proust, Joyce o García Márquez).

Para avanzar en el capítulo de las diferencias habría que hacer mención a un segundo rasgo, éste sí ya mucho más específico del discurso filosófico. Quienes se dedican a esto se reconocen también porque siempre andan preguntándose por el sentido de su propia actividad. De pocos saberes o discursos podríamos predicar esta permanente interrogación. Por no cambiar de ejemplo: los físicos nucleares no están todo el día dando la tabarra con la pregunta «¿qué es la física nuclear?», los microbiólogos no formulan el interrogante «¿qué es la microbiología?», como tampoco lo hacen los paleontólogos o los botánicos.

Pero no creo que estos dos rasgos agoten la especificidad de la actividad filosófica propiamente dicha. ¿Por qué esta escrupulosa puntualización (el «propiamente dicha»)? Porque yo creo que lo enunciado hasta aquí vale para caracterizar al historiador de la filosofía, al profesor de la disciplina y tal vez incluso también al crítico de libros de esta materia, pero no al filósofo en cuanto tal. Éste, compartiendo los dos rasgos anteriores (de no hacerlo, probablemente nos encontraríamos ante un mero charlatán, un especialista en la inane pirotecnia de las ideas), incorpora un tercero, a saber, la preocupación por determinados aspectos de lo real, de lo que ocurre. La cuestión que ineludiblemente plantea este tercer rasgo es la de a qué particular tratamiento somete el filósofo a esa realidad o esa experiencia que le preocupa.

No resulta fácil entrar en este capítulo sin hacer una referencia a los clásicos. En concreto, a la anécdota, referida por Platón,¹ en la que Tales de Mileto, absorto en la contemplación del cielo estrellado en sus paseos nocturnos, cayó un día en un pozo, provocando con ello las risas de su joven

¹ Concretamente en *Teeteto* 174 AB, aunque con toda probabilidad su origen se encuentre en Esopo, quien, dos siglos antes de Platón (en el sexto antes de Cristo), ya explicaba una historia prácticamente idéntica. Pero tal vez mucho más importante que esto sea la persistencia posterior de la anécdota, que ha merecido comentarios de Heidegger, sin olvidar los de Montaigne, entre otros muchos.

criada tracia, que le acompañaba.² La anécdota a dado pie a una abundantísima literatura, por lo general orientada a la reivindicación de la teoría y a señalar en qué forma el aparente *despiste* del filósofo encierra de hecho un interés por una realidad más importante, más auténtica, más profunda en fin. A menudo dicha reivindicación ha venido acompañada, a modo casi de corolario, de la crítica a tanto presunto realismo, a tanto supuesto *tocar con los pies en el suelo*, que acostumbra a ser incapaz de ver más allá de las propias narices, confundiendo la proximidad a la realidad más inmediata con el conocimiento de la misma.³

Siendo ésta una vía argumentativa ciertamente relevante y válida, optaré en lo que sigue por otra, no demasiado alejada de la anterior, pero entiendo que diferente. Frente a la tendencia de tanto clásico a diferenciar entre *realidades o niveles de realidad*, se trataría de plantear si tiene sentido la sospecha de que el filósofo, enfrentado a la misma realidad a la que se enfrenta el común de los mortales, es capaz de someterla a un tratamiento tal que consiga extraer de ella significados y registros que al resto se le escapan.⁴ Con otras palabras, la hipótesis a plausibilizar sería la de que aquello a lo que el filósofo se aplica es a intentar registrar el auténtico calado de la experiencia, a procurar percibir toda la densidad que ésta nos ofrece y que acostumbra a pasar inadvertida por casi todo el mundo.

Los instrumentos de los que se sirve el filósofo para hacer visible toda (o gran parte de) la riqueza de lo real son sobradamente conocidos.⁵ Y no

² Vid. para este asunto el magnífico libro de Hans Blumentberg, *La risa de la muchacha tracia*, Valencia, Pre-textos, 2000.

³ Probablemente una de las formulaciones más rotundas y brillantes de esta postura es la que viene expresada en la famosa máxima: «Nada hay más práctico que una buena teoría» (máxima que he visto atribuida a un sinnúmero de autores, de Aristóteles a Lenin, pasando por Aristóteles, Hayek, Chesterton, Kurt Lewin, Bertrand Russell o, ¡incluso!, Facundo Cabral).

⁴ Por supuesto que también de este otro enfoque podemos encontrar defensores ilustres. Sin ir más lejos, el Wittgenstein de la *Investigaciones filosóficas* (México/Barcelona, Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM/Editorial Crítica, 1986), escribe en el famoso párrafo 309 (pág. 253): «¿Cuál es tu objetivo en filosofía? Mostrarle a la mosca la salida de la botella cazamoscas».

⁵ A este respecto, cómo no recordar las palabras de Kant, pertenecientes al opúsculo «En torno al tópico: eso vale para la teoría, pero no sirve de nada en la práctica» (1793), más conocido como «Teoría y práctica»: «Cuando la teoría sirve de poco a la práctica, eso no se debe achacar a la teoría, sino precisamente al hecho de que no había bastante teoría. Que un ignorante, en su presunta práctica, considere a la teoría como innecesaria y superflua resulta, a pesar de todo, aún más tolerable que el hecho de que un experto le conceda un valor puramente escolar (en cierto modo sólo para ejercitar la cabeza), mientras sostiene, al propio tiempo,

sólo en el sentido de que se sepa perfectamente cuáles son, sino también en el de que son instrumentos que cualquiera puede usar. Digámoslo ya: El filósofo se sirve de la palabra y de la razón. La universalidad de tales herramientas —el hecho de que todos los seres humanos las poseen, precisamente porque son constitutivas del ser humano— plantea, sin duda, una cuestión. La de dilucidar por qué, entonces, de entre todos los seres humanos sólo los filósofos ponen dichos instrumentos al servicio de la causa de percibir lo que he llamado la densidad de lo real.

De entre las múltiples respuestas que se podrían ofrecer a la cuestión, tal vez valga la pena subrayar tres. La primera propondría la actitud, la disposición, como el detonante o la diferencia específica que hace que el filósofo se interroge por lo real allá donde otros pasan de largo. Para que esto último no se malinterprete —como si pretendiera dar a entender que el filósofo está *hecho de una determinada pasta* que le conferiría una superioridad ontológica sobre quienes no hacen problema de su desinterés-, valdría la pena recordar aquí a Heidegger (aunque otros muchos podrían venir en nuestra ayuda): lo que caracteriza a un determinado tipo de existencia, lo que él llama *existencia inauténtica*,⁶ no es tanto que sea feliz en la ignorancia o que acepte el desconocimiento con toda tranquilidad, como que hace suyas sin cuestionárselas las respuestas que están disponibles en el mundo, al alcance de todos. ¿Cómo identificar esta otra actitud? ¿Cómo estar seguros de que nuestro interlocutor vive una existencia inauténtica? Muy sencillo: vive así quien, a cualquier cosa que sea la que se le plantee, al mayor interrogante o la más dramática cuestión con que se pueda enfrentar, responde siempre, inexorablemente, con un *ya se sabe...*, y a continuación alguno de los tópicos gene-

que en la práctica todo es bien distinto, que cuando uno sale de la escuela al mundo se percata de que ha estado persiguiendo vanos ideales y ensueños filosóficos; en una palabra: que lo que suena bien en teoría carece de validez para la práctica. Esa máxima —que ha llegado a ser bien común en nuestros días, tan abundantes en dichos como parcas en hechos— ocasiona el mayor daño cuando afecta al ámbito moral (al deber de la virtud o del derecho), pues se trata ahí del canon de la razón, donde el valor de la práctica depende por completo de su conformidad con la teoría subyacente» (Cfr. Kant, «Teoría y práctica», Ak. VIII 275-277; trad. de Roberto R. Aramayo y Manuel Francisco Pérez López, en *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid, Alianza Editorial, 2004).

⁶ Repárese en que Heidegger no distingue entre tipos de personas sino entre tipos de existencia, lo que significa, abiertamente, que cualquier persona puede caer en este tipo de existencia, se puede convertir en un *existente inauténtico*.

realizados al respecto. Con otras palabras, lo que en este tipo de personas se echa en falta es precisamente aquello que, al menos en principio, debiera constituir al filósofo: la actitud, la disposición. La actitud y la disposición a dejarse asombrar, a ser interpelado por el mundo y por la propia vida. Sin esa dimensión personal —que también puede manifestarse en forma de avidez intelectual, de curiosidad impenitente— la filosofía no tiene espacio en donde surgir, en donde brotar y en donde, finalmente, ser. Porque, qué duda cabe, el ser de la filosofía es un ser de palabras, de palabras dichas por algún ser humano.

Esta primera respuesta nos lleva a la segunda, que en cierto modo podría ser considerada como un correctivo de la anterior. Y es que, efectivamente, alguien podría sostener, y con consistentes argumentos, que en modo alguno tiene el filósofo el monopolio de una determinada actitud que, en todo caso, debería compartir con otras figuras, que también declaran perseguir parecido propósito. Espero que el ejemplo, sencillo, permita ilustrar lo que pretendo decir: cada vez que en un diario —especialmente en alguna sección *ligera*— un escritor es invitado a que cuente a los lectores *qué ve* en una foto aparentemente *normal*, sin nada aparentemente destacado, y éste responde a la invitación mostrándonos todos aquellos detalles que nos habían pasado desapercibidos, en cierto sentido está actuando como un filósofo, sólo que a su manera. Y al igual que éste, podríamos aportar un sinfín de casos más. Hasta el extremo de que incluso podría llegar a afirmarse que la historia de la literatura por entero puede ser interpretada como la historia de esos episodios, situaciones y realidades que los escritores han sido capaces de ver como cargados de sentido, a pesar de ser, muchas de ellos, absolutamente cotidianos y, por tanto, en apariencia poco significativos.⁷

⁷ En su magnífica novela *La historia del amor* (Barcelona, Salamandra, 2006), Nicole Krauss parece jugar, irónicamente, con esta idea cuando reproduce la necrológica ficticia de un autor, Isaac Moritz, del que se destaca un rasgo y refiere una anécdota: «Era un niño callado y serio que llenaba libretas con detalladas descripciones de escenas de su vida. Una de ellas, en la que observa cómo una pandilla de chicos golpea a un perro, escrita a los doce años, inspiraría el célebre pasaje de [su novela] *El remedio* en que Jacob, el protagonista, al salir del apartamento de una mujer con la que acaba de hacer el amor por primera vez, se detiene a la luz turbia de una farola, con un frío glacial, al ver cómo dos hombres matan a un perro a puntapiés. En aquel momento, sobrecogido por la desgarrada brutalidad de la existencia física, por la «irreconciliable contradicción de ser animales condenados a tener conciencia de sí mismos y entes morales condenados a tener instintos animales», Jacob inicia un lamento, un extático párrafo de cinco páginas, que fue calificado por la revista *Time* como «uno de los pasajes más incandescentes y conmovedores» de la literatura contemporánea». (págs. 91-92).

¿Aboca esta constatación a la conclusión de que no existe una línea de demarcación que permita establecer nítidamente los territorios por los que discurre la frontera entre el quehacer del filósofo y el de otros *profesionales del espíritu*? Ante todo, habrá que decir que la imposibilidad establecer líneas fronterizas inequívocas en modo alguno equivale a afirmar que no existan diferencias. Existen, al igual que existen las coincidencias que se acaban de señalar (entre otras). Digamos, antes de entrar propiamente en la tercera respuesta, que una cierta proclividad, al menos en el terreno del lenguaje, al dualismo realidad/pensamiento, materia/espíritu o vida/arte (aunque hay bastantes más) puede ser fuente de importante confusión al plantear este asunto o, al menos, puede constituir un obstáculo teórico a sortear para resolver el problema que se está planteando (que, en definitiva, es el problema de la especificidad del filósofo). Refiriéndose a la última pareja señalada, Julian Barnes ha escrito: «Para algunos, la Vida es rica y cremosa, está hecha siguiendo una antigua receta campesina y utilizando solamente ingredientes naturales, mientras que el Arte es una pálida fabricación industrial que está constituida en lo esencial de colorantes y sabores artificiales. Para otros, el Arte es lo más auténtico, pleno, bullicioso y satisfactorio desde el punto de vista de las emociones, mientras que la Vida es peor que la novela más mala: no tiene sentido de lo narrativo, está poblada de gente aburrida y de canallas, carece de ingenio, está sobrada de incidentes desagradables, y conduce a un desenlace dolorosamente previsible».⁸

Frente a esta perspectiva antagónica, que cree poder oponer, cual si se tratase de entidades ontológicamente diferenciadas, tales dos ámbitos, habrá que recordar algo que, al menos entre filósofos, ha terminado por convertirse en un lugar común, a saber, que esa presunta realidad, materia, vida (o como sea que se le quiera denominar) no es algo a lo que el pensamiento, el espíritu, el arte (o como sea que se le quiera denominar) le sobreviene desde fuera, desde una perfecta exterioridad. Por el contrario, la idea que ha terminado por hacerse hegemónica es la de que los presuntos referentes ob-

⁸ Julian Barnes, *El loro de Flaubert* (Barcelona, Anagrama, sexta edición en «Compactos»: 2005), págs. 206-207.

jetivos se nos dan ya *cargados de teoría* en cualquiera de sus formas.⁹ En realidad, ni ocasión tenemos de medirnos con ninguna presunta experiencia *en crudo*, sino que más bien nuestro problema es el de, cuando nos llega, despojarla de las adherencias interpretativas con las que nos viene dada cualquier realidad.

Con lo que llegamos ya a la anunciada tercera respuesta. Lo que distingue la forma en que el filósofo aborda la experiencia y la forma en que lo hacen otros tiene que ver con el lenguaje. Derramemos ya sobre nuestro discurso (a modo de salsa sobre el plato, ya casi ultimado) aquel argumento que al principio dejamos *reservado* para más adelante. Es todo el lenguaje del filósofo, toda su manera de ver el mundo, además de su particular terminología, los que empapan la experiencia con la que se mide. No existen, desde luego, realidades exclusivamente filosóficas, por la misma razón por la que, en sentido propio, no debería haber temas exclusivamente filosóficos. Todos hablamos de lo mismo, en el sentido de que todos nos referimos a lo mismo. Todos hablamos de lo mismo, pero, claro está, no de la misma manera, subrayando los mismos aspectos, destacando idénticas dimensiones. Por eso al filósofo no deberían inquietarle en lo más mínimo las ocasionales coincidencias temáticas con narradores, poetas o artistas en general. Más bien al contrario, incluso se podría aventurar la hipótesis de que tales coincidencias merecen ser valoradas como un indicador positivo de la calidad de la experiencia. Cuando sobre determinado aspecto, pongamos por caso, de la vida humana, reparan tantos, con tan diferentes lenguajes y perspectivas, señal inequívoca de que estamos ante una experiencia relevante. Tal podría ser el principio general para dilucidar acerca del valor de los asuntos en que se ocupa el filósofo.

⁹ Aunque esta última formulación corresponda casi literalmente a N. R. Hanson (vid. especialmente su *Patrones de descubrimiento*, Madrid, Alianza, 1977) no es éste el único autor que ha planteado la misma idea en los últimos tiempos (para no tener que remontarnos a Nietzsche). De entre los muchos que lo han hecho, me quedo a los efectos de la presente exposición con Cornelius Castoriadis, quien en *La institución imaginaria de la sociedad* (Barcelona, Tusquets, 1983) tiene escrito: «No sabemos nada de Grecia si no sabemos lo que los griegos sabían, pensaban o sentían propiamente. Pero es evidente que hay cosas igualmente importantes relativas a Grecia que los griegos no sabían y no podían saber. Nosotros podemos verlas —pero desde nuestro lugar y a través de este lugar. Y ver es esto mismo. Yo nunca veré nada desde todos los lugares posibles al mismo tiempo; cada vez lo veo desde un lugar determinado, veo un “aspecto”, veo en “perspectiva”. Y yo veo significa que veo *porque* soy yo, y no veo solamente con mis ojos; cuando veo una cosa toda mi vida está allí, encamada en esta visión, este acto de verla. Todo esto no es un “defecto” de nuestra visión, es la visión».

Principio del que se desprenden conclusiones de diverso tipo, aunque, de entre todas ellas, acaso merezca la pena destacar una: carece de sentido el recelo de tantos filósofos —especialmente los dedicados en exclusiva al trabajo académico— hacia determinados asuntos, de orden, vamos a llamarlos así, más *mundano* o incluso más banal. En realidad, lo que se sigue de lo planteado hasta aquí es que no hay asuntos mundanos o banales, sino tratamientos que sólo son capaces de percibir la dimensión menos importante de tales asuntos. El desafío del filósofo en muchos casos es, frente a ese recelo (a menudo teñido de elitismo), el de intentar mostrar en qué medida un presunto episodio (o realidad) a simple vista irrelevante se puede leer con mejores gafas, con más afinados instrumentos, que permiten mostrar hasta qué punto eso que se nos aparece constituye signo, indicio o indicador de una realidad de mayor calado.¹⁰ Más aún: quizá hasta se podría llegar a sostener que la diferencia entre una presunta *filosofía de la vida cotidiana* y la filosofía sin más (*a palo seco*, como suele decir Javier Muguerza) es únicamente de grado.

¹⁰ En su *Carta sobre el humanismo* (Buenos Aires, Huascar, 1972) Martin Heidegger cita el siguiente fragmento aristotélico: «De Heráclito se cuentan unas palabras que habría dicho a unos extranjeros deseosos de ser recibidos por él. Al acercarse lo vieron calentándose cerca de un horno. Se detuvieron sorprendidos, y esto sobre todo porque él les infundió valor —a ellos los indecisos— haciéndoles entrar con estas palabras: “También aquí hay dioses”». A lo cual, el filósofo alemán apostilla lo siguiente: «La multitud de visitantes extranjeros —en su impertinente curiosidad por el pensador— está desilusionada y desconcertada al ver, en el primer momento, lo que éste está haciendo. Creen deber encontrar al pensador en condiciones que, contra la usual manera de vivir de los hombres, lleven todos los rasgos de lo excepcional, de lo raro, y, por consiguiente, de lo sensacional. La multitud espera encontrar, durante su visita al pensador, cosas que —por lo menos durante algún tiempo— den materia para una entretenida charla. Los extranjeros que quieren visitar al pensador esperan verlo quizás en el preciso momento en que —hundido en profunda meditación— piensa. Los visitantes quieren “vivir” esto, no para ser tocados por el pensar sino sólo para poder decir que han visto y oído a alguien del cual, a su vez, sólo se dice que es un pensador». La escena es, ciertamente, gráfica. Sin ningún esfuerzo, uno puede imaginarse a los visitantes decepcionados al encontrarse al filósofo, no sólo en un lugar cotidiano e insignificante, sino también aplicado a una tarea tan poco profunda como intentar entrar en calor. Heráclito percibe la desilusionada curiosidad en sus caras. No era esto lo que esperaban. Pero su decepción es fruto de un error. Esa realidad, vulgar y sin brillo, en la que habita el filósofo no es de menor rango que cualquier otra. De ahí sus palabras a los recién llegados: «También aquí hay dioses».

Llegados a este punto, acaso tuviera sentido plantearse el ejercicio de rebobinar lo expuesto, intentando ver si las últimas afirmaciones permiten — o incluso aconsejan— revisar las anteriores. Porque si el rasgo de la sensibilidad hacia determinadas experiencias es el que define en mayor grado la especificidad del filósofo, habrá que añadir a continuación que dicho rasgo es una constante a lo largo de la historia de la filosofía, no una novedad introducida en los últimos tiempos. En consecuencia, cabrá hacer una interpretación de todo el pasado de la disciplina atendiendo a las cambiantes experiencias en las que los filósofos que nos han precedido han ido reparando. Acerca de las experiencias permanentes, de aquéllas que les han ido dado que pensar desde el principio hasta ahora (y que quizá se podrían identificar con aquellas preguntas que, según Kant, los hombres nunca dejarán de plantearse, a pesar de tener clara conciencia de que carecen de respuesta), podría llegar a afirmarse que la filosofía ha progresado en la medida en que fuera capaz de mostrar que ha sabido ir planteándose cada vez mejor (por ejemplo, depurando falsos problemas, señalando malentendidos, o formulando la cosa con creciente precisión). Pero no está claro que tales experiencias, en caso de existir,¹¹ compongan el grueso de la tarea del filósofo. Que también viene requerido por su tiempo a pensar en las nuevas realidades propias de cada momento, en aquellas situaciones en apariencia inéditas que parecen señalar un punto de inflexión en el devenir de los acontecimientos. No da la sensación de que resulte demasiado pertinente, para este otro orden de experiencias, hablar de progreso de la propia disciplina, en la medida en que en este ámbito de su actividad el filósofo se aplica en exclusiva a intentar ir dando cuenta, de la mejor manera posible, de unas re-

¹¹ Intento insinuar que algunas de las cuestiones que en el pasado se planteaban como permanentes, el paso del tiempo (en algún caso, merced al desarrollo de la ciencia) se ha encargado de mostrar que no eran tales, sino que, por el contrario, admitían respuesta. Pienso en el célebre *dictum ignoramus et ignorabimus* con el que el fisiólogo Dubois Reymond resumía su opúsculo *Sobre los límites de las Ciencias de la Naturaleza* (1872), en el que, entre los asuntos que el hombre está condenado a desconocer, se incluían, junto al libre albedrío o «la finalidad de la naturaleza», cuestiones como la naturaleza y materia de la fuerza o la aparición de la vida, que en absoluto hoy se nos aparecen con ese indescifrable carácter.

alidades que le conmocionan, precisamente por desconocidas e inesperadas y, por tanto, todavía pendientes de interpretación.¹²

Pero, además de la sombra de ininteligibilidad que este planteamiento proyecta sobre la historia de la filosofía, otra consecuencia más se puede sacar de lo argumentado. Si los filósofos en el pasado repitieron todos el mismo gesto, el de intentar extraer de sus experiencias la densidad que contenían, esto es, si para ejercer de filósofos debieron ser capaces de medirse con el tiempo y el mundo que les había tocado vivir, habrá que decir que difícilmente podrá existir un historiador de la filosofía *puro*, un historiador de la filosofía que pueda considerarse, sin contradicción, eso... pero no filósofo. Porque difícilmente podrá entender en los pensadores del pasado esa determinada actitud, esa particular disposición, esa específica mirada hacia lo real que los define como tales (una mirada que escruta, que interroga), aquél que es ciego a las incitaciones de su propia época, aquél que no se siente interpelado por los avatares de cuanto le rodea y cree poder encontrar en los textos del pasado un confortable refugio. Un refugio en el que mantenerse a salvo de los peligros del presente. Justamente los peligros que alimentan al filósofo de raza.

¹² Soy consciente de que, por mor de la claridad, puedo estar incurriendo en un defecto del que yo mismo quise advertir pocas páginas atrás, a saber, el de utilizar una terminología excesivamente dualista, en la que pareciera admitirse una nítida distinción entre realidad o experiencia (en este caso *nuevas*) y lenguaje. Una vez más, la escritora Nikole Krauss (*Historia del amor*, *op. cit.*) proporciona el ejemplo —se diría que de inspiración borgeana— que muestra, en su exasperación, el absurdo de este dualismo. Sirviéndose de nuevo del recurso del *libro dentro del libro*, cita un pasaje de un texto imaginario en el que se habla del nacimiento de los sentimientos, pasaje en el que el supuesto autor habría escrito lo siguiente: «Ni siquiera hoy en día existen todos los sentimientos posibles. Faltan todavía los que están más allá de nuestra capacidad y nuestra imaginación. Muy de tarde en tarde, cuando aparece una música como nadie había compuesto, un cuadro como nadie había pintado o alguna otra cosa imposible de predecir, entender ni describir, irrumpe en el mundo un sentimiento nuevo. Y entonces, por millonésima vez, el corazón se eleva y absorbe el impacto» (págs. 125-126). Por desgracia para los *sentimentales*, ese presunto nuevo sentimiento no es reconocido en cuanto tal —y, por tanto, no existe en ese sentido— hasta que es nombrado de una manera propia y diferente, hasta que, por así decirlo, además de existencia real, tiene existencia lingüística.